

5.

Um nexo fundamental para o diálogo ecumênico: fé, batismo e justificação

No capítulo anterior, demonstramos o sentido que a expressão luterana tradicional ‘justificação (somente) pela fé’ possui no contexto da teologia de W. Pannenberg. Para isso, explicitamos o conceito de fé em suas relações com o fundamento histórico da mesma e com a mediação da comunidade, na qual o ato de fé do indivíduo se torna possível. Afirmamos, então, que o ato de fé possui uma correlação essencial com a estrutura do ser humano enquanto imagem de Deus, tornando-o capaz de realizar plenamente sua destinação, na abertura confiante de si mesmo ao mundo, ao outro e ao próprio Deus. Finalmente, aplicamos o conceito de fé presente nas obras do nosso autor ao discurso sobre a justificação do pecador. Apresentamos sua compreensão do sofrimento redentor de Cristo como fundamento objetivo da justificação, o qual possibilitou ao homem uma existência reconciliada com Deus e levada a termo no relacionamento filial que, pela cruz de Jesus, nos é oferecido. Vimos, em conclusão, como Pannenberg articula o discurso soteriológico da justificação com outras linguagens presentes no testemunho neotestamentário, a fim de colher uma melhor compreensão da mensagem evangélica da salvação em Cristo.

Nesse capítulo, aprofundaremos um dos corolários mais caros a W. Pannenberg acerca do modo pelo qual a fé recebe a justificação. Para nosso autor, uma das mais importantes lacunas na doutrina reformada tradicional acerca da justificação é o descuido em explicitar o nexos entre fé justificante e batismo, visto que a ambos é atribuída a eficácia de produzir uma ligação com o Crucificado-Ressuscitado. Esse nexos, claramente presente no epistolário paulino, obriga a incluir o elemento sacramental na reflexão sobre a justificação e, assim, pode trazer novas percepções para o tema da correta relação entre justificação e igreja. A proposta ecumênica de Pannenberg consiste, primordialmente, em repensar a doutrina do batismo em chave cristocêntrica, colocando-a em estreita relação com a justificação. A fim de compreender o desenvolvimento dessa proposta, estruturamos o capítulo da seguinte forma: apresentação do batismo enquanto

sacramento, a partir da releitura crítica que o autor faz desse conceito tradicional; afirmação da relação essencial do batismo com o evento escatológico da paixão e ressurreição de Cristo e com os efeitos do mesmo na vida do crente; proposição dos modelos de compreensão da relação entre fé e batismo; apresentação das conclusões de Pannenberg a respeito da ligação entre batismo e obra da justificação do pecador a partir de perspectivas bíblicas e no contexto da controvérsia da Reforma.

5.1. Batismo como sacramento

A tradição teológica entendeu qualificar as ações simbólicas que, de forma peculiar, são sinais da proximidade de Deus, através do conceito de sacramento. Tais ações produzem aquilo que representam, na forma e no plano do sinal¹. Isso significa que a comunhão dos fiéis com Jesus Cristo é fundada em algo fora deles mesmos, qual seja, no próprio Cristo, ao qual o sacramento remete e do qual depende a fé do indivíduo. Significa igualmente que a figura na qual atualmente se traduz a participação na salvação não coincide com a comunhão plena na qual a igreja viverá juntamente com o seu Senhor quando ele levar a cumprimento todo o criado.

Enquanto ação simbólica ou sacramental, o batismo não se reduz simplesmente à expressão visível e pública da confissão de fé em Jesus, ainda que, ao menos no caso do batismo de adultos, a implique. O fato de que ninguém possa batizar a si mesmo indica que, no ato do batismo, acontece algo que vai além da confirmação da fé do próprio indivíduo. O sacramento mostra uma objetividade que, por seu próprio conteúdo, implica algo além das pretensões daquele que o recebe; ele não exprime somente a subjetividade do crente, ainda que aquilo que ele significa se atualize plenamente somente quando, nesse caso, o batizado, se apropria dele pela fé².

Do que dissemos até aqui a respeito das ações simbólico-reais qualificadas de sacramentos, estamos mais próximos de uma descrição aproximativa que de

¹ Cf. SCHNEIDER, T., *Segni della Vicinanza di Dio: compendio di Teologia dei Sacramenti*, p. 21 et. seq.

² PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 262.

um conceito. Isso porque não nos referimos à instituição dos mesmos por Jesus Cristo, coisa que na doutrina normativa das igrejas é considerado critério para distinguir entre os sacramentos e qualquer outra ação litúrgica ou atuação vital da igreja³. Para Pannenberg, o significado das ações ou atuações da igreja qualificadas como sacramentos não depende do nome, mas daquilo que acomuna tais expressões eclesiais, distinguindo-as de todas as outras. Para nosso autor, a origem dessas ações descritas como sacramentos são muito antigas e, com maior ou menor clareza, encontramos-las já no cristianismo das origens. No caso específico do batismo e da Ceia do Senhor (designados desde a idade média como ‘sacramenta maiora’), esses são referidos, desde a primeira cristandade, a uma instituição ou mandato do próprio Jesus⁴.

Pannenberg procura revalorizar, portanto, a instituição por Cristo como elemento distintivo dos sacramentos. Para nosso autor, já desde Tomás de Aquino é evidente que todo sacramento deve encontrar unicamente em Cristo o seu ponto de partida, dado que os sacramentos comunicam a graça e esta, entendida de forma cristã, pode ser comunicada somente por Jesus Cristo⁵. Reconhecida a função operativa dos sacramentos, convém que somente Deus em Cristo possa instituir um sacramento da nova aliança. É aqui, igualmente, que se estabelece o fundamento para o relacionamento direto do crente com Jesus Cristo na recepção dos sacramentos, permanecendo a mediação eclesial no nível da administração dos mesmos.

Nosso autor não esquece, contudo, que falar de uma instituição dos sacramentos por parte de Jesus Cristo, depois dos questionamentos levantados pelo método histórico-crítico, é tarefa a ser revista. Com a utilização desse método, coloca-se em jogo até mesmo a instituição do batismo e da eucaristia por parte de Jesus⁶. Pannenberg considera que essa dificuldade repercutiu tanto na teologia católica quanto na evangélica.

³ Ibid., p. 297 et. seq.

⁴ CA 13.

⁵ ST III, 72, 1 ad 1. Cf. MONDIN, B., *Sacramento in Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, p. 601 et. seq. Assim também o Tridentino no decreto sobre os sacramentos. Cf. DH 1601.

⁶ GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 261 et. seq.

Na teologia católica firmou-se a tendência a remeter o conceito de sacramento àquele de igreja e ver, nos sacramentos particulares, atuações fundamentais do sacramento originário ou fundamental que é a igreja. Em apoio a essa visão, sob a influência de Ef 3, 3-10, apela-se para um conceito de igreja em comunhão com Cristo no único mistério da salvação, para só então entender os sacramentos em particular como articulações desse sacramento radical. Para Pannenberg, essa hipótese é uma ‘tentação’ para a teologia cristã, visto que, como fonte da graça e da reconciliação, Jesus Cristo deve aparecer frente à igreja como a cabeça ao corpo. Para ele, pode-se certamente falar de uma pertença da igreja a Cristo e de uma sua participação na realidade dele, colocando ainda em relevo o evento da reconciliação que teve seu início em Cristo e que continua na igreja, feita de judeus e pagãos. O que, todavia, não justificaria uma exclusão de Jesus Cristo, fundamento e fonte da salvação presente e mediada pela igreja, da origem dos sacramentos. A igreja, nesse caso, não teria recebido os sacramentos de Cristo, mas seria o seu fundamento. Segundo nosso autor, “a perspectiva segundo a qual se deve reconhecer à igreja uma competência global no articular o único sacramento originário em particulares e distintas ações, não só resulta inaceitável para a parte evangélica como para a instância de Tomás de Aquino, para o qual cada sacramento particular deve poder referir-se a uma instituição divina”⁷.

Na contraparte protestante, a dificuldade que se encontra a nível histórico-exegético para demonstrar que os sacramentos foram instituídos por Jesus Cristo inspirou estratégia análoga, segundo nosso autor: refere-se os sacramentos particulares à igreja, ao invés de à própria pessoa de Cristo, e se tende a absorver a doutrina dos sacramentos naquela da palavra de Deus eficaz, de tal modo que os sacramentos somente expressariam aspectos da palavra, não sendo importante se foram instituídos por Cristo ou não. A possibilidade de uma relação direta do destinatário com Jesus Cristo, através do sacramento, ficaria limitada ao chamado ‘processo da palavra’, aquele no qual se insere qualquer sacramento como uma sua modificação. Para Pannenberg, contudo, essa compreensão dos sacramentos não explicita aquilo que lhes é próprio, ainda mais quando se recorda que a

⁷ No capítulo I, observamos uma avaliação positiva de Pannenberg a respeito da noção de igreja-sacramento, utilizada para designar o papel da igreja como sinal eficaz da futura unidade da humanidade no Reino de Deus. Agora, como vários outros autores luteranos, ele nega ao mesmo conceito alguma validade no que diz respeito à igreja como sujeito das ações sacramentais. Cf. RIGAL, Jean, *La sacramentalité comme question oecumenique in NRT 124 (2002)*, p. 57 et. seq.

proclamação do evangelho, enquanto anúncio missionário, tende ao batismo, e a pregação direta à comunidade o pressupõe. Em lugar da coordenação entre palavra e sacramento, típica da reforma luterana, percebe-se uma subordinação do sacramento à palavra, familiar à tradição reformada calvinista⁸.

Antes de retornar ao problema da instituição dos sacramentos, e do modo como W. Pannenberg o resolve com relação ao sacramento do batismo, devemos acenar para aquela que parece ser a questão de fundo de nosso autor ao se deter nesse tema: existe um nexos objetivo que una os enunciados neotestamentários sobre Jesus Cristo, realização do único mistério salvífico de Deus, com a noção de sacramento que, sucessivamente, a igreja articulará?

5.1.1. A idéia bíblica de mistério e o conceito teológico de sacramento

O termo ‘misterion’ aparece nas cartas de Paulo para designar o projeto salvífico de Deus que tende ao cumprimento escatológico mas que já se revelou em Jesus Cristo. O Apóstolo usa a expressão no plural, para designar uma série de realidades (todas elas conexas com o desenrolar do projeto divino de salvação): o sentido salvífico da obstinação de Israel; o momento temporal da passagem dos crentes a uma vida nova de ressurreição; os mistérios dos quais ele, como apóstolo, estava encarregado. Paulo afirma também que o projeto que se revelará somente no fim da história manifesta-se desde agora em curso, mediante eventos e fatos que prefiguram, de modo tipológico, futuras realidades e, de modo particular, o futuro último. Assim, em 1Cor 10, 4, ele fala de Moisés que fere a rocha e do maná como prefiguração da Ceia. Na tradição pós-paulina, essas realidades prefigurativas são chamadas de mistérios, porque em retrospectiva são consideradas componentes do projeto histórico de Deus à luz do seu cumprimento último. Já a Carta aos Efésios viu em sentido tipológico a vocação a viver o relacionamento conjugal do macho e da fêmea segundo Gn 2, 24, como prefiguração da comunhão de Cristo com a sua igreja, atribuindo-lhe a qualidade de mistério. É o único caso neotestamentário em que alguma realidade expressa

⁸ Para uma compreensão dos sacramentos no ambiente luterano, diversa daquela postulada por Pannenberg, cf. JÜNGEL, E., *Segni della Parola.*: sulla Teologia del Sacramento, p. 19 et. seq.; Id., *Essere Sacramentale in prospettiva evangelica*, p. 59 et. seq. Para compreender a distinção entre uma tipologia luterana e outra calvinista dos sacramentos, de modo especial o batismo: Barth, K.; Cullmann, O., *Batismo em diferentes visões*.

com o termo ‘misterion’ será depois qualificada como sacramento. Como fundamento desse uso da palavra, está o sistema de referência tipológica, a partir do qual o plano histórico da salvação, como é revelado em Cristo, permanece aberto ao seu cumprimento definitivo mas se delinea em certos acontecimentos e circunstâncias que podem ser qualificados de mistérios.

Também na época pós-paulina, o termo mistério é aplicado a fatos importantes da história de Jesus: nascimento, crucifixão, ressurreição. Esses eventos apresentam sempre uma referência à história futura do gênero humano, prolepticamente realizada. Ainda que em sua variedade, os mistérios de Deus se referem sempre ao único mistério da salvação, aquele que em Cristo já apareceu – ainda que de modo oculto – e que mediante Ele nos é revelado.

Tudo isso deve ter motivado a escolha, desde o século II ou III, de se designar o batismo e a eucaristia como mistérios ou sacramentos. É através dessas realidades que a salvação escatológica, adquirida pela paixão de Cristo, se torna atualmente acessível. Aquilo que Tomás de Aquino fala a respeito dos sacramentos como sinais comemorativos, demonstrativos e prognósticos é ainda ressonância dessa mentalidade patrística. Nesses três aspectos, os sacramentos sempre se referem à paixão do Senhor, que comemoramos e cujos efeitos obtemos, sabendo que a plena comunhão na salvação por ela fundada se dará somente no futuro⁹.

Pannenberg recorda a importância fundamental que teve para a teologia medieval a definição agostiniana de sacramentos como ‘sinais visíveis’ da graça de Deus. Para ele, essa definição serviu para circunscrever o conceito a uma série de ações simbólicas da igreja, mas obscureceu a idéia do caráter sacramental de Cristo e da sua paixão como mistério divino de salvação. A doutrina agostiniana poderia ser uma transposição da perspectiva tipológico-histórico-salvífica do termo – misterion – para o campo semântico do sinal, mas essa passagem não pôde ser de todo bem-sucedida devido à dissociação que a linguagem conceitual platônica opera entre o sinal e a coisa significada. A partir dessa perspectiva, se é

⁹ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 368 et. seq.; NEUNHEUSER, B. *Mistério in Dicionário de Liturgia*, p. 756 et. seq.

verdade que, enquanto seres sensíveis, os homens têm necessidade de pontos de referência perceptível, pelo que toda religião possui seus sinais visíveis ou sacramentos, também é verdade que os olhos carnis não conseguem perceber nas coisas do mundo visível a referência presente às coisas invisíveis do alto. Para que isso se faça, é preciso a palavra da pregação e da doutrina, aquela que permite ir além do visível e que pode ser acolhida somente na fé. É nesse sentido que não só a palavra, mas também o sacramento, é sinal de salvação: ele é palavra visível e, enquanto tal, deve ser sempre referido à palavra que se liga ao elemento e que torna possível o sinal sacramental¹⁰.

Nosso autor se ressentia do modo como a doutrina agostiniana dos sacramentos foi apropriada geralmente pelas diversas teologias da reforma. “Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum” tornou-se um mote para diluir a especificidade do sacramento na eficácia da palavra. Pannenberg afirma, contudo, que na reforma luterana os sacramentos não são entendidos como mera exibição ou materialização da salvação prometida na palavra. É nesse sentido que se deve entender a insistência do Reformador a respeito da instituição dos sacramentos por Cristo¹¹. As palavras da instituição repropõem o conteúdo mesmo do evangelho, mas por outro lado assumem a forma de especiais promessas, referidas aos precisos atos de batizar, comer e beber, ligados por sua vez a precisos elementos – água, pão e vinho. Aqueles, por exemplo, que, depois de haver escutado o evangelho, não se decidem por receber o batismo, não entenderam a fundo nem acolheram pela fé o sentido da promessa contida na mensagem de Cristo. Essa tem em vista inserir o homem, de modo definitivo, no relacionamento filial que Jesus Cristo vive com o Pai, exatamente aquela condição que o batismo prefigura e atua quando, quem presta ouvidos à mensagem, decide depois fazer-se batizar. O sacramento, portanto, acrescenta algo ao anúncio oral e à sua escuta, pois é através dele que se realiza a plena incorporação a Jesus Cristo. Pannenberg recorda, igualmente, que o anúncio apostólico de Cristo não é dirigido a meros indivíduos, mas tende à constituição de uma comunidade, que é a manifestação provisória do Reino de Deus. O batismo, enquanto sacramento,

¹⁰ PANNENBERG, W., op. cit., p. 371 et. seq.; BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, p. 145 et. seq.

¹¹ Um resumo das diversas posições a respeito da teologia batismal de Lutero encontra-se na introdução à coletânea CONTE, G. *Lutero: sermoni e scritti sul battesimo*.

implica relação semelhante, visto que justamente por meio dele se funda a pertença do indivíduo à igreja e a sua participação no povo messiânico que prefigura a futura humanidade¹². Por essas razões, nosso autor considera que a intenção promissória da palavra anunciada encontra a sua finalidade temporária somente nos sacramentos e não sem eles, enquanto os que prestam ouvidos ao anúncio do evangelho podem participar do mistério da salvação unicamente através do batismo e da ceia do Senhor. Nos sacramentos, a promessa do evangelho tem um seu cumprimento, visto que no batismo e na Ceia se é feito participante daquela realidade de Jesus Cristo na qual o dom de Deus nos é oferecido, ainda que se espere somente no retorno do Senhor o cumprimento do processo iniciado com a Encarnação. Para Pannenberg, não se pode negar, como diz Tomás de Aquino, que os sacramentos da nova aliança “efficiunt quod figurant”¹³. O mistério da salvação, portanto, unifica Cristo e a igreja, enquanto região no interior da qual se vive ativamente a reconciliação operada em Cristo e se tende a exprimir sempre mais completamente o futuro do Reino de Deus.

Exatamente porque tornam presente o mistério salvífico de Deus em Cristo, os sacramentos produzem aquilo que expressam. Contudo, o caráter de sinal, que qualifica a presença sacramental de Cristo e do Reino de Deus no batismo e na eucaristia, exprime o ‘ainda não’ da existência cristã, vivida na tensão do cumprimento escatológico da salvação. Para Pannenberg, o conceito de sinal, tal como desenvolvido em Agostinho, não dá conta de descrever o caráter significativo próprio dos sacramentos, onde a coisa é já presente nos sinais. Para nosso autor, o conceito agostiniano está demasiadamente comprometido com a linguagem platônica, que diferencia de maneira unilateral o sinal e a coisa. Assim, para ele, na celebração do batismo se torna presente o mistério salvífico de Cristo, quando o batizado é unido à morte de Jesus e se abre à esperança da ressurreição. Tal assimilação se desenvolve ‘no’ sinal, através da comunhão com a morte sacrificial de Cristo que é mediada pelo sacramento. Na idéia bíblica do mistério divino revelado em Jesus Cristo se percebe melhor a unidade intrínseca dos diversos momentos do plano histórico da salvação. O mistério salvífico de Cristo não abarca somente a história passada de Jesus. Através do anúncio do

¹² PANNENBERG, W., op. cit., p. 374.

¹³ ST III, 62, 1 ad 1.

evangelho e da celebração dos sacramentos, também na vida da igreja se torna presente, e assim se realiza nela mesma, o inteiro processo de reconciliação iniciado em Cristo. Nos sacramentos, onde o fiel é unido à paixão de Cristo, torna-se presente e operante na igreja o único mistério de salvação, agora em todas as irradiações que dele emanam sobre a vida histórica dos indivíduos. Ter em conta a presença do mistério de Cristo nos gestos sacramentais significa reconhecer essa presença profundamente ligada à sua administração e recepção. Não se deve admitir nenhuma dissociação entre acontecimento salvífico do passado e efeitos atualmente produzidos pela graça. A comemoração ou anamnese da paixão de Cristo é o meio através do qual ela se torna presente, porque o acontecimento salvífico do passado, enquanto evento de reconciliação, traz em si mesmo a perspectiva do futuro escatológico, que agora se faz presente nos fiéis pela atuação do Espírito Santo.

5.1.2. A instituição divina dos sacramentos e o caso específico do batismo

Do que foi visto acima, a questão da instituição dos sacramentos particulares por Jesus Cristo emerge para Pannenberg como a limitação a partir da qual se pode considerar uma ação como sacramento. A instituição demonstra a ordenação ou a pertença de determinada ação eclesial à totalidade do mistério, fundada no agir de Deus em Cristo. Ela assegura que a nova existência do cristão esteja constituída significativamente pela sua comunhão com Cristo, oferecida e operada pelas ações sacramentais. O critério último sobre o qual se pode estabelecer a sacramentalidade de um ato eclesial é a origem do seu sentido em Jesus Cristo – e não necessariamente a origem do ato mesmo – e a sua conseqüente capacidade de expressar de modo simbólico o mistério de reconciliação que une Cristo à sua igreja. Se o mistério da salvação é de algum modo ligado à unidade da igreja com Cristo e em Cristo (Ef 1, 10; 2, 14), então é preciso que nas ações sacramentais se explicita, mediante os sinais, também a unidade da igreja e que, assim, se qualifiquem como sacramentos exclusivamente os ritos cuja função de expressar o mistério de Cristo encontra ao menos um ponto de referência nos inícios apostólicos da igreja¹⁴.

¹⁴ Sobre o problema da instituição dos sacramentos por Cristo como um dos seus elementos constitutivos, cf. SCHNEIDER, T., *Segni della Vicinanza di Dio: compendio di Teologia dei Sacramenti*, 54 et. seq.; GOEDERT, W., *Teologia do Batismo*, p. 94 et. seq. apresenta uma breve

A necessidade de referir o sacramento a um específico ato constitutivo de Deus em Cristo – *mandatum Dei* – não encontra, para Pannenberg, nenhum respaldo na Escritura. Para ele, na escolástica se sentia a necessidade de uma semelhante evidência bíblica da instituição divina para firmar os limites de uma sacramentária baseada sobre o conceito agostiniano de sinal: aos sinais pode-se atribuir efeito de graça não por causa de sua função significativa, mas unicamente por motivo da disposição divina que a eles se liga. Se nos voltamos, contudo, para o conceito proto-cristão de mistério e para a sua aplicação analógica aos mistérios particulares, a disposição divina e o sinal não se relacionam de maneira tão extrínseca. Lembramo-nos que o termo mistério refere-se primordialmente ao evento de reconciliação que tende a sanar a fratura que, por causa do pecado, comprometeu a comunhão do homem com Deus e a realização completa do ser humano. Esse futuro escatológico, inaugurado em Jesus Cristo mas ainda escondido sob o signo da cruz, torna-se presente na anamnese sacramental da paixão do Senhor, não como um efeito de graça diverso de Cristo, mas como transformação dos homens segundo a imagem de Cristo mesmo, o homem novo (Rm 8, 29; Fl 3, 21; 1Cor 15, 49). Assim, ao falarmos da instituição do sacramento do batismo por Jesus Cristo, devemos procurar compreender o sentido que o próprio Cristo deu à ação de batizar, sentido esse desde o início explicitado pela práxis da igreja.

Para Lutero, o mandamento do Ressuscitado em Mt 28, 19s, ligado à promessa contida em Mc 16, 16s, constitui o elemento fundamental de instituição do batismo. A exegese histórico-crítica, porém, levantou problemas acerca da possibilidade de se atribuir essas palavras ao próprio Jesus. Os dois ditos acima são considerados tardios, fazendo crer simplesmente que, no tempo em que foram redigidos, o ato de batizar era compreendido como cumprimento de um mandato de Jesus. Nos demais evangelhos, contudo, não há nenhum texto semelhante ao de Mateus que demonstre a origem histórica do ato de batizar numa ordem do Ressuscitado. A perícopa de Mateus guarda sua importância porque é uma antiqüíssima testemunha da relação entre o batismo cristão e o evento pascal e ainda porque testemunha a práxis do batismo trinitário. Mas não se pode apelar

exposição da doutrina católica sobre a instituição do sacramento do batismo por Cristo.

para ela isoladamente como base para a doutrina da instituição do batismo por Jesus. Essa se funda sobre uma base histórica mais sólida: o batismo do próprio Jesus por João. Também para Pannenberg, o batismo do Senhor no Jordão deve ser compreendido como o fundamento que sustenta o batismo cristão¹⁵.

Já o apóstolo Paulo conhecia um nexo entre batismo, recepção do Espírito e filiação dos cristãos em relação a Deus, ao qual passam a se dirigir como Pai, de maneira semelhante a Jesus. Esse nexo, mesmo que não explicitamente, induz a interpretar a práxis batismal do primeiro cristianismo em paralelo ao batismo de Jesus, manifestação de sua filiação e missão divinas. Na tradição da narrativa do batismo de Cristo, percebe-se que o caráter penitencial do batismo ministrado por João foi sendo colocado sempre mais em segundo plano, enquanto que, em primeiro plano, emergia o acontecimento salvífico de Deus em Cristo. Chega-se mesmo a falar de uma reviravolta kerigmática operada nas perícopes que tratam do batismo do Senhor: o evento passado foi compreendido à luz do significado permanente e atual que os fatos narrados assumiram. No que se refere ao batismo de Jesus, isso significa que a estreita relação percebida pelas comunidades primitivas entre o batismo cristão e o batismo do Senhor levou a uma reinterpretação do batismo de João, o qual foi cristologizado, cristianizado, e visto na perspectiva da pessoa do Filho. É para ele e para o seu batismo que se olha como ponto de partida fundamental para confirmar a práxis batismal em ato na igreja. Ademais, é provável que o próprio Jesus tenha interpretado sua morte como um batismo, ao qual são também convocados os que desejam segui-lo (Mc 10, 38s; Lc 12, 50). Essa linha de continuidade entre o batismo histórico de Jesus e o evento da sua paixão coaduna-se perfeitamente com o modo como a comunidade compreendia a prática batismal.

O fato de que Jesus tenha recebido o batismo das mãos de João permitia, depois da Páscoa, repetir esse gesto para proclamar o Reino de Deus iminente. Os

¹⁵ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 300 et. seq. Uma excelente apresentação da importância do batismo do Senhor por João tanto na vida do próprio Jesus quanto para as comunidades primitivas está em THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus Histórico: um manual*, p. 220 et. seq.; RICCA, P., *Il battesimo di Gesù nel Giordano: storia e teologia*. In: TRAGAN, P.R. (a c.), *Alle Origini del Battesimo Cristiano: radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, p. 109 et. seq. Cf. também MORALDI, L., *O início da era cristã: uma riqueza perdida*, p. 113 et. seq.

discípulos de Jesus podiam agora propor, com maior vigor, a instância escatológica requerida pelo batismo de João. O elemento novo, o modo como Deus definitivamente se voltou para os homens e atua neles, é experimentado e descrito, no contexto pascal, como ‘Espírito’. O sinal exterior que o Batista ofereceu, e que Jesus mesmo aceitou, é agora ligado à realidade escatológica surgida com a ressurreição de Jesus Cristo; o batismo é ministrado agora em seu Nome. O sinal exterior do batismo de João é, portanto, após a Páscoa, cheio da nova realidade inaugurada por Jesus: água e Espírito operam conjuntamente.

Em outras palavras, o batismo cristão recupera, agora, o significado que originalmente possuía o batismo de João: é um ato de conversão. Contudo, ele se constitui como uma resposta à palavra do próprio Jesus, o qual convida os homens a entrar em um relacionamento de discipulado e de seguimento¹⁶. Em João, a conversão, na iminência do juízo final, significava a esperança no perdão dos pecados e na salvação no dia do julgamento. Em Jesus, irrompe o futuro salvífico de Deus e o convite à conversão passa a ser uma chamada à fé, pela qual todos aqueles que respondem positivamente ao apelo do Senhor e a Ele se confiam participam da salvação escatológica. A prática cristã de batizar nasce da convicção de que o Reino de Deus é já iniciado em Jesus e, assim, está disponível a todos aqueles que lhe pertencem. Converter-se, desse modo, significa aceitar pela fé a mensagem apostólica do agir salvífico de Deus em Jesus Cristo e fazer-se batizar em seu Nome¹⁷.

Portanto, o batismo, como ato fundamental na passagem para a vida cristã significa que, através dele, se está acolhendo o próprio Jesus, aceitando o seu senhorio e confiando a ele o destino futuro. Tal destino, garantido pelo dom do Espírito concedido aos batizados, inclui a participação no itinerário e na cruz de Jesus, que o batismo realiza de modo simbólico, operando assim, na vida do fiel, a salvação. É a respeito dos efeitos do batismo, de modo especial da sua função de fazer do cristão um participante na morte de Cristo, que passaremos a falar.

¹⁶ A respeito do duplice caráter do batismo como ato de conversão e de iniciação, BRAATEN, C.; JENSON, R., *Dogmática Cristã 2*, p. 331 et. seq; TABORDA, F., *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 35 et. seq.

¹⁷ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 265.

5.2. Morte de Cristo, batismo e seus efeitos na vida do cristão

Uma referência fundamental ao batismo no epistolário paulino é aquela contida em Rm 6, 1-11. Nas cartas de Paulo, os acenos ao batismo são como que digressões, sem grande desenvolvimento, e na maior parte das vezes surgem como complemento a uma série de outros temas de maior peso, como a purificação dos pecados (1Cor 12, 13), a fé (Gl 3, 27), o homem velho e incircunciso (Col 2, 11-12). Em nenhum desses trechos temos uma tematização direta do batismo. Igualmente na perícopa de Romanos acima citada, o tema do batismo é subsidiário daquele da morte de Cristo e da associação do cristão a essa, como realidade que implica e supera o próprio ato do batismo. É com a morte de Cristo que o batizado é colocado em estreita relação. É ela o dado soteriológico pré-existente ao qual o batismo se refere essencialmente. Isso significa que o discurso batismal é uma concretização dos temas da representatividade e da solidariedade de Cristo, agora aplicados ao indivíduo que se torna cristão¹⁸. A sorte daquele que é batizado é ligada à sorte de Cristo, não somente no sentido de que a eficácia soteriológica da morte de Jesus reverbera sobre ele de forma extrínseca, mas sobretudo porque o indivíduo crente, no batismo, participa daquela morte na qual é inserido, que passa a valer também para ele, como se fosse sua própria morte.

O apóstolo Paulo, portanto, interpreta o batismo como o fator de mediação entre o evento objetivo da morte de Cristo e o crente. A comunhão que se estabelece nele é interpretada como real participação no destino de Cristo morto e ressuscitado (Rm 6, 3). Na evolução do pensamento paulino, o batismo deixa progressivamente de significar uma mera lavagem dos pecados (1Cor 6, 11) e passa a significar a morte do pecador, em Cristo; senão o próprio apóstolo, seguramente a igreja dos anos sucessivos expressou essa idéia no rito por imersão.

¹⁸ A respeito da efetiva relativização do batismo a partir do seu lugar no discurso paulino, DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, 503 et. seq.; PENNA, R., *Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rm 6, 1-11*. In: TRAGAN, P.R. (a c.), *Alle Origini del Battesimo Cristiano: radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, p. 145 et. seq. Se, para Dunn, a subsidiariedade do discurso batismal a uma série de realidades que não podem ser circunscritas a um contexto meramente sacramental ou cático (a morte de Cristo, o dom do Espírito, a fé) parece ser uma ‘desenfaturização’ do mesmo por parte de Paulo (ainda que não seja uma desvalorização), como, de resto, fica evidente em 1Cor 1, 14-17, para Romano Penna, justamente essa relativização coloca o batismo em estreita e especial ligação com o cerne da fé e da experiência cristã. A concentração cristológica do batismo garante seu papel sintético na iniciação e na inteira vida cristã. Uma exegese equilibrada de 1Cor 1, 14-17 encontra-se em PESCE, M., *As duas fases da pregação de Paulo*, p. 39 et. seq.

De todo modo, Paulo já propõe o batismo como imagem e configuração (Rm 6, 5) à morte de Cristo, e esse parece ser o elemento chave que torna o discurso batismal uma confluência de vários temas fundamentais que caracterizam a vida cristã. No batismo, a morte futura do batizado é antecipada, já que agora ele está unido à morte de Jesus. Tendo recebido o penhor do Espírito (Rm 8, 23), origem da vida nova e fruto do sacrifício de Cristo que é dado àquele que é batizado, o fiel tem a certeza de que um dia poderá participar da ressurreição do Senhor¹⁹.

O batismo, portanto, é um ato fundamental para o início da vida cristã. O agir salvífico de Deus no batismo não aparece somente em sentido negativo, como ablução que lava o pecado, mas positivamente significa uma passagem de propriedade do batizado a Cristo, explicitada no costume de batizar ‘em Nome’ de Jesus Cristo ou ‘em Nome’ do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Essa expressão, termo técnico nas transações financeiras no ambiente helenista, significa colocar algo “na conta” de outrem. No contexto cristão, batizar alguém “em Nome de Jesus”, ou em nome da Trindade, significa fazer pertencer a Cristo e, desse modo, iniciar um caminho em novidade de vida²⁰. A disposição do crente em viver o seguimento de Cristo é significativamente expressa através da aclamação “Senhor Jesus” (Rm 10, 9s), que deve ser interpretada como uma profissão de fé protocristã. Algo que parece ser uma ampliação tipicamente paulina do entendimento do batismo como passagem de propriedade é que tal passagem não é entendida somente como ato jurídico mas como expressão e início de uma comunhão de vida e de destino com Cristo. No batismo, Paulo vê o homem velho crucificado e morto com Cristo, de tal forma que sua nova vida seja devida somente a Ele e, assim, ao padecer tribulações, o cristão possa esperar um dia ser glorificado com o seu Senhor (Rm 8, 17). Esse é também, segundo Pannenberg, o sentido original do batismo-sigilo (2Cor 1, 22), que servirá de sinal de reconhecimento no iminente juízo do mundo e, ao mesmo tempo, é garantia da salvação escatológica, sinal de eleição do batizado e sua esperança²¹.

¹⁹ Cf. CRANFIELD, C.E.B., *Carta aos Romanos*, p. 126 et. seq.

²⁰ Cf. QUESNEL, M., Les premiers témoignages du baptême au nom de Jésus in . In: TRAGAN, P.R. (a c.), *Alle Origini del Battesimo Cristiano: radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, p. 129 et. seq.

²¹ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 259.

É à luz dessa concepção do batismo como fundamento da comunhão de vida e de destino do batizado com Cristo (Rm 6, 1-11) que podemos entender melhor o seu sentido como ato de conversão. Em Rm 6, 12-23, o caminho aberto pelo batismo é interpretado como um serviço à justiça. Aquele que é batizado em Jesus Cristo está morto para o pecado, visto que no batismo se realiza um fundamental “com Cristo”, que de ora em diante caracteriza toda a vida do batizado. Ser batizado em Cristo, ou na sua morte, não significa outra coisa que a conexão do fiel com o novo cabeça da humanidade reconciliada, Jesus Cristo; o batismo é, assim, identificação com Cristo e incorporação na nova humanidade que a Ele pertence. A passagem do poder do pecado à graça, que segundo Rm 5, 21 se verifica na morte de Cristo e no seu vasto e universal significado, segundo Rm 6, 1-11 verifica-se agora, pelo batismo, no homem individual. Estabelece-se, então, uma relação entre o batismo e o itinerário terreno que o fiel deve agora percorrer, iluminado pelo cumprimento futuro da promessa. A história que o cristão vive entre o seu batismo e a própria morte se concretiza como algo que o batismo já antecipa no símbolo: à luz do batismo, a vida cristã aparece como um morrer com Cristo enquanto que, pela força do Espírito, já é presente e ativo no fiel o homem novo, a vida do Ressuscitado (Rm 6, 9ss). A vida nova com Cristo que, fundamentalmente – sacramentalmente – se realiza no batismo, encontra nele também um imperativo sobre o qual se desenvolver²².

O evento batismal interliga, na vida do cristão, aquele movimento de volta para Deus, que caracteriza a mensagem de Jesus (Mt 4, 17), em sintonia com o apelo de João Batista e de toda a tradição profética desde Oséias, com a pregação apostólica da presença do Reino na pessoa e na obra de Cristo. Converter-se a Deus, retornar a Ele, não é, para a comunidade cristã primitiva, uma atitude diferente daquela de deixar-se batizar. Conversão e batismo são profundamente ligados. Não se pode cindir o “vir à fé” do “fazer-se batizar”, dado que, somente mediante o batismo, aquele que ouve a mensagem apostólica recebe objetivamente, uma vez por todas, a comunhão com Jesus Cristo, juntamente com o perdão dos pecados (At 2, 38) que a morte reconciliatória de Cristo tornou possível (Rm 3, 25). Crer no evangelho, prescindindo do batismo, não expressa

²² A respeito do batismo como fundamento da vida nova e do novo modo de agir do cristão, REY, B., *Nova Criação em Cristo no pensamento de Paulo*, p. 135 et. seq.

plenamente aquilo que é a fé salvífica, segundo a mensagem cristã. Algo assim seria a fé de um homem que recorre, ainda, às próprias potencialidades, enquanto que o ato do batismo determina um sujeito novo, ainda que em processo de transformação²³.

Para Pannenberg, emerge daqui o sentido mais profundo da unicidade do ato batismal. A antecipação da morte futura confere ao batismo uma relação com toda a vida que resta ainda viver, como transparece também da idéia de passagem de propriedade que vimos acima. Pela sua própria natureza, o batismo é único e irrepetível. Como na história salvífica da humanidade a passagem da morte à ressurreição de Jesus Cristo é única, e assim irrepetível, do mesmo modo o batismo, que agora qualifica a vida cristã da pessoa, se dilata sobre o seu itinerário histórico, refundando-o em sua identidade. O sentido de renascimento ou de constituição da pessoa através do batismo reside em que, desde então, a sua personalidade é definida pela relação com Deus e, mais concretamente, pela participação no relacionamento filial de Jesus com o Pai.

Aqui, em conformidade com o inteiro conjunto de sua teologia, a reflexão de Pannenberg sobre o batismo visa estabelecer a relação entre o acolhimento pessoal da salvação e o horizonte histórico complexo no qual a “virada escatológica”, acontecida em Cristo, se realizou de modo irreversível. O caráter único dessa reviravolta acontecida na história da salvação deve, para nosso autor, encontrar uma correspondência também na existência pessoal. Essa se dá pela unicidade do batismo, com o qual o fiel é unido a Cristo e realiza de modo simbólico, mas real, a mesma mudança que, em Cristo, se realizou totalmente na história humana. O caráter definitivo da virada escatológica introduzida por Cristo, pelo qual Paulo chamou o Cristo de “fim da lei” (Rm 10, 4) e no qual se

²³ A questão mais abrangente por trás daquela da relação entre pregação e batismo é a da relação entre palavra e sacramento. Esse binômio, que configura a identidade e a missão da igreja (CA 7) pode eventualmente ser posto em desequilíbrio, fazendo pender toda a sua importância na direção da pregação e entendendo os sacramentos somente como visibilização da palavra pregada. Para Pannenberg, como para outros teólogos luteranos, diluir o *proprium* do sacramento na palavra anunciada é levar a efeito uma inaceitável sub-valorização da lógica da encarnação e arriscar-se a perder o referencial externo e objetivo do ato de fé num processo de mera assimilação subjetiva da palavra. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 365 et. seq.; MAFFEIS, A., *Teologia della Riforma*, p. 125 et. seq.; BÉKES, G., *Parola e sacramento: complementarità dei due elementi fondamentali nella partecipazione ecclesiale alla salvezza divina*. In: LYONS, P. (a c.), *Parola e Sacramento*, p. 53 et. seq.

deu a passagem da lei à graça, realizou-se uma vez por todas, abrindo espaço para a existência e a história da igreja, como ainda para a fundação da continuidade da vida individual no batismo. O batismo é, então, entendido como símbolo que produz, na existência individual, a virada escatológica e introduz o crente em uma situação nova, com caráter eclesial e com uma conotação de permanente orientação à salvação futura²⁴.

O Novo Testamento expressa a mudança de condição acontecida no batismo com a idéia de renascimento. O batismo é o ato que constitui a nova existência do fiel e, sendo assim, possui um efeito permanente; quem foi batizado não poderá tornar-se novamente não-batizado. O evento permanece para sempre, ainda que não se faça caso dele. Para Pannenberg, um dos grandes méritos da teologia de Lutero foi o de haver unido novamente a reflexão sobre a realidade penitencial com aquela sobre o batismo. O fato de Lutero apelar sempre de novo para um retorno ao batismo significa que esse abraça a vida inteira do fiel; em si mesmo ele é uma ação de Deus na qual se estabelece uma comunhão que se estende por toda a vida. Por isso a fé pode referir-se, em todos os momentos, a esse dom sobre o qual se apóia o inteiro processo de santificação, entendido como reapropriação da realidade batismal. O batismo é visto, assim, como uma realidade permanente na vida nova do cristão. Enquanto “perfectum praesens”, impõe uma contínua, cotidiana, reapropriação, porque a identidade atual do cristão, fundada sobre ele, configura-se, sacramentalmente, como algo posto excentricamente, oposto à centralização do homem velho. Pannenberg vê, na convicção acerca do caráter performático do batismo presente na teologia de Lutero, uma correspondência com o conceito de “charater indelebilis”, utilizado pela teologia medieval para exprimir o efeito permanente do batismo²⁵.

²⁴ O caráter único do batismo, para Pannenberg, é consequência do caráter escatológico da morte e ressurreição de Cristo. O binômio antitético Lei – Evangelho, fundamental para a compreensão de toda a teologia luterana, é visto por nosso autor não principalmente como evento constantemente revivido na existência cristã, mas como transição já acontecida em Cristo. Daí que a participação sacramental no seu destino seja também ela acontecida “de uma vez por todas” e capaz de fazer entender a justificação do pecador como evento de perdão dos pecados e renascimento, reconstituição de sua identidade. Podemos dizer que a compreensão que Pannenberg possui do binômio Lei – Evangelho tornou possível o deslocamento do discurso sobre a justificação de uma relação com o sacramento da penitência (como em Lutero) para uma relação mais fundamental com o sacramento do batismo. Sobre esse tema, PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 506 et. seq.

²⁵ Assim, de modo programático, a compreensão da vida cristã como uma contínua apropriação daquilo que foi realizado sacramentalmente no batismo encontra-se já no Sermão sobre o santo e venerável sacramento do batismo (1519). In: CONTE, G. (a. c), *Sermoni e scritti sul battesimo*

A estreita relação da temática penitencial com o sacramento do batismo, juntamente com a questão do dom do Espírito que nele é concedido, é um elemento fundamental para uma compreensão ecumênica da doutrina da justificação. Desde o início, o batismo era colocado em relação com o perdão dos pecados. Sem dúvida, já o batismo de João, como ato de conversão, referia-se à salvação no juízo iminente (Lc 3, 7), mas não no sentido de que antecipasse a salvação futura. Uma tal possibilidade poderia ser oferecida somente pelo batismo cristão, referido à morte de Jesus. Na confissão de fé comum às igrejas, o perdão dos pecados permaneceu sempre ligado ao ato do batismo, que deve ser, portanto, o lugar teológico onde se tratar do tema²⁶.

Recordando o dado inicial com o qual abrimos essa secção, a reflexão a respeito do batismo é uma atualização do discurso sobre a morte reconciliatória de Cristo. As afirmações de 1Cor 5, 21; 2Cor 5, 21; Gl 3, 13 falam da morte de Cristo na cruz como fundamento da justificação e da eficácia vicária dessa morte expiatória por nós. Nessas expressões, Paulo procura penetrar na realidade salvífica da cruz como mistério do amor de Deus que se entrega aos homens (Rm 5, 8; 8, 31-39), aquilo que o credo da igreja das origens confessou como o morrer de Cristo pelos nossos pecados, segundo as Escrituras (1Cor 15, 3). Esse é o mesmo mistério que a liturgia cristã cantava como o drama da humilhação do Filho e da exaltação do Crucificado como Senhor (Fl 2, 6-11). O efeito da representação vicária do Cristo crucificado nos fiéis, realizado no batismo, é a união a Ele, que passa a ser “nossa justiça”. A união com Cristo, descrita por Paulo numa linguagem mística ou sacramental, está no centro da sua compreensão da justificação²⁷.

Especialmente interessante para demonstrar a ligação entre batismo e remissão dos pecados em Paulo é o texto de 1Cor 6, 9-11, visto que ele indica a intenção que a expressão ‘perdão dos pecados’ assume no conjunto do pensamento paulino. Aqui, o batismo não é visto somente como um banho de

(1519-1546), p. 73 et. seq.

²⁶ Cf. SESBOÛE, B., *História dos Dogmas 1*, p. 118; Id., *História dos Dogmas 3*, p. 47.

²⁷ WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento bíblico*. In: MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione*, p. 256.

purificação, mas como participação na morte de Cristo que funda uma nova vida para o crente. A doutrina da justificação de Paulo pode ser compreendida, assim, como uma reflexão teológica sobre o efeito do perdão dos pecados que o cristão experimenta no batismo. No texto citado, podemos reconhecer claramente o sentido que a expressão ‘justificação’ possuía na linguagem tradicional do cristianismo primitivo: era, sem dúvida, um termo batismal. No batismo, a pessoa experimenta uma cisão radical na história de sua vida. Se, em precedência, ela era determinada pela práxis derivada do seu ser pecador, agora essa forma de vida tornou-se passado. No batismo, “somos purificados, santificados, tornados justos”. Os três passivos, introduzidos enfaticamente pelo ‘mas’, indicam a atividade exclusiva do agir divino em que se unem a força do Nome do Senhor Jesus Cristo e a força do “Espírito do nosso Deus”. Quando em Ef 2, 8-10 e em Tt 3, 4-7 é colocada particularmente em relevo a ação exclusiva da graça de Deus, não só continua a ser operante um motivo decisivo da doutrina paulina da justificação, mas também uma concepção pré-paulina do batismo, universalmente difusa no cristianismo primitivo²⁸.

No contexto de 1Cor 6, 9-11, a preocupação do Tridentino em não conceber a justificação somente como perdão dos pecados parece bem fundada. O contexto mais amplo da perícopé citada mostra o ligame objetivo em virtude do qual, para Paulo, o perdão dos pecados, enquanto libertação da potência do pecado e da morte sobre a vida do pecador, é, essencialmente, santificação e renovação do homem interior. Uma compreensão mais biblicamente fundada da justificação como perdão dos pecados é capaz de atenuar o caráter polêmico das afirmações do Concílio de Trento, exatamente porque assumem positivamente a sua intenção²⁹.

Para compreender o quanto estreito era, no cristianismo primitivo, o nexó entre batismo, conversão e perdão dos pecados, basta pensar que, no Novo Testamento (a não ser no Apocalipse), não se fala de uma conversão referida a cristãos batizados, para os quais ela já se verificou, uma vez por todas, no

²⁸ KERTELGE, K., “*Giustificazione*” in Paolo, p. 262 et. Seq.

²⁹ COLZANI, G., *La nozione di ‘giustificazione’*: il senso del suo impiego nei dibattiti tridentini, la verifica di un modello di comprensione. In: ATE (Org.), *La Giustificazione*, p. 65 et. seq.

batismo³⁰. Em todo o Novo Testamento, o batismo é o lugar central do perdão dos pecados. Sabemos, contudo, que, a partir do segundo século, começou a se estabelecer uma práxis penitencial de tipo formal, reservada para casos excepcionais e finalizada a garantir, depois da confissão pública das culpas, a possibilidade de uma nova penitência e reconciliação para os membros da igreja que caíssem em pecado grave e comprometessem a vida da comunidade em seu conjunto. Inicialmente, esse segundo procedimento penitencial, de caráter extraordinário, era chamado de ‘segunda penitência’, para recordar que o batismo, para o cristão, é o evento fundamental de penitência, conversão e renascimento. Na longa e complexa história do desenvolvimento e da configuração da penitência na igreja, o pressuposto fundamental foi sempre esse: na penitência acontece de forma renovada e sempre de novo aquilo que, no batismo, aconteceu uma vez por todas, com eficácia que se estende por toda a vida³¹.

Se é verdade, portanto, que a remissão dos pecados encontra no batismo o seu fundamento, também é certo que a sua experiência não se limita só a ele. Da reflexão sobre o lugar da segunda penitência na vida da igreja, surge a questão, ainda mais abrangente, do profundo significado atual, para a vida cristã, tanto da justificação quanto da união com Cristo operada pelo Espírito, na fé. Essas duas realidades, orientados ao batismo, eram experimentadas presentes seja na oração dominical, seja, ainda mais, na celebração da ceia do Senhor. Quando Paulo, em 1Cor 10, 1-4, coliga estreitamente o batismo e a ceia; quando Mateus une o motivo batismal da ‘remissão dos pecados’ às palavras proferidas sobre o cálice (Mt 26, 28), isso significa que a reunião da comunidade para a Ceia do Senhor, a fim de fazer memória de sua morte e ressurreição, levava a fazer sempre de novo a experiência do mistério da salvação do qual cada cristão foi feito participante, de modo fundamental, no batismo³². A igreja é, assim, uma realidade sempre conexas com o evento batismal e com a sua necessária atualização. Ela não só está presente, como dado anterior à subjetividade do crente, na administração do

³⁰ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 265.

³¹ A afirmação da sacramentalidade da confissão a partir da sua relação com o batismo encontra-se em *Ibid.*, p. 264 et. seq. Para uma visão mais abrangente da prática penitencial nas comunidades primitivas, RAMOS-REGIDOR, J., *Teologia do Sacramento da Penitência*, p. 124 et. seq.

³² GASSMANN, G., *Como a Palavra de Deus tem seu desdobramento na Ceia?* In: M. BROUARD, M. (Org.), *Eucharistia: enciclopédia da Eucaristia*, p. 869 et. seq.

batismo, mas é também o lugar onde a realidade do batismo pode ser assimilada na fé, como, de fato, se faz necessário. Igualmente, o ‘ser unido a Cristo’, condição para a eficácia justificante da fé, uma vez por todas realizado no batismo, é experimentado sempre de novo na celebração da Ceia, elemento constituinte da vida da igreja.

Não se pode negar, contudo, que, gradualmente, os motivos batismais da conversão e do perdão dos pecados foram se tornando motivos da segunda penitência. Sem dúvida que a auto-compreensão da igreja das origens, fundada sobre o batismo como lugar hermenêutico central, dominou ainda por muito tempo na igreja antiga. Mas a penitência, com os seus motivos subsidiários do batismo, tomou sempre mais forma como segundo lugar hermenêutico central na vida eclesial. Se levarmos em conta, ainda, que a experiência da reconciliação do pecador pelo arrependimento e pela palavra de absolvição, como se configurou na idade média, era, existencialmente, muito mais próxima e consoladora que o longínquo batismo infantil, então perceberemos porque a reflexão sobre a justificação, no fim da idade média, tinha por referência o sacramento da confissão³³.

Ainda que já tenhamos algumas vezes apontado para o dom do Espírito como distintivo do batismo cristão, entendido como sinal eficaz da salvação escatológica, desejamos agora explicitar esse ponto, visto que nele se torna claro o lugar do batismo como momento do único mistério de reconciliação³⁴ iniciado na cruz de Jesus.

É o Espírito que opera em nós a justiça, visto ser Ele quem produz a fé na mensagem de Cristo. Através dele, o Cristo mesmo é presente em nós, e, mediante o Cristo exaltado, também o seu destino terreno, ou seja, seu sangue derramado

³³ Não por acaso o estudo sobre as condenações doutrinárias do século XVI, levado a cabo na Alemanha, possui um excuro denominado “Justificação, Batismo e Penitência”, onde se coloca em paralelo diversos elementos da liturgia e da experiência penitencial medieval com a doutrina da justificação, como essa se configurou no tempo da Reforma. LEHMANN, K.; PANNENBERG, W., *Les anathemes du XVIe. siecle sont-ils encore actuels?*: propositions soumises aux eglises, p. 96 et. seq.

³⁴ Vimos no capítulo anterior a fundamental importância que o conceito de reconciliação assume para Pannenberg ao descrever a obra de Deus em Cristo. É a partir desse conceito que o dom do Espírito encontra seu lugar como agente no sacramento do batismo. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 502 et. seq.

(Rm 5, 9). Na morte de Jesus Cristo, a reconciliação de Deus é realizada e, mediante o Espírito, oferecida a destinatários que são homens ainda a reconciliar. Por isso, Paulo pode escrever que, por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo, ‘agora’ nós recebemos aquela reconciliação (Rm 5, 11) que Deus realizou na morte de seu Filho. Não se trata somente de uma apropriação sucessiva dos frutos daquele acontecimento conciliatório verificado uma vez por todas na morte de Jesus. Ao contrário, através do batismo os fiéis são transportados à própria morte de Cristo (Rm 6, 3). Isso acontece mediante o Espírito, porque “todos somos batizados em um só Espírito” (1Cor 12, 13). Pela sua força, os cristão são incorporados a Cristo (1Cor 6, 17), naquele corpo que com a ressurreição tornou-se realidade pneumática (1Cor 15, 45) e agora nos torna participantes da reconciliação acontecida com a sua morte.

O Espírito eleva os homens acima de sua finitude e, na fé, os torna participantes de uma realidade que lhes é externa, isto é, Jesus Cristo e a reconciliação que, na sua morte, Deus mesmo operou. O fiel vive estaticamente para fora de si, enquanto ele é em Cristo (Rm 6, 6.11). Justamente por isso – e só por isso – também Cristo é nele (Rm 8, 10). Esse êxtase não apresenta coisa alguma de não-natural, já que a própria vida espiritual do homem, por sua estrutura, é extática e, exatamente nesse êxtase, ele atua a própria singularidade. Justamente ao realizar a capacidade de ser si mesma em outro, a consciência humana encontra-se estruturada de modo extático, que é o modo mesmo em que ela é vivificada pelo Espírito. O crente que, através dele, se transporta a Jesus, participa da sua relação filial com o Pai e também do seu amor pelo mundo, da sua aceitação da realidade criada. Ser fora-de-si, pela fé que Deus suscita em Jesus Cristo, significa, assim, ser livre, porque agora se aceita de modo novo a própria existencia criatural, acolhida pelo Criador e com ele reconciliada. Então não se é mais escravo do mundo, do pecado e da morte, mas renascido para uma vida nova no mundo, em força do Espírito que foi dado. É isso que acontece quando se crê em Jesus Cristo. Veremos, agora, como se relacionam entre si essa fé salvífica e o sacramento do batismo.

5.3. O batismo, sacramento da fé

Fé e batismo são realidades estreitamente conexas. Tal conexão, contudo, expressa-se no Novo Testamento de diversas modos³⁵. No primeiro deles, a fé conduz ao batismo e encontra nele a sua expressão mais profunda. A fé, portanto, precede o batismo e tem nele uma sua conseqüência, culminando no evento batismal que media a participação no relacionamento filial de Cristo com o Pai (Gl 3, 23s).

Contudo, algumas passagens do Novo Testamento partem do batismo como algo já acontecido e mostram a fé como sua conseqüência. A comunhão que, na fé, se estabelece com o destino do Crucificado e Ressuscitado é fundada pelo batismo (Rm 6, 3s) e esse passa a ser a expressão sintética do inteiro caminho cristão, que não se encontra ainda concluído. Nesse caso, o batismo é o início do caminho de fé, entendida não como decisão pontual, mas como processo.

Por fim, existem passagens onde o batismo é apresentado como iluminação que doa, comunica a fé³⁶. Portanto, segundo o testemunho neotestamentário, na determinação do relacionamento entre fé e batismo não se deve traçar uma linha unívoca. Normalmente, na práxis das comunidades primitivas, a pregação do evangelho tende ao batismo, sigilo da fé. Chega-se ao batismo depois que o anúncio missionário da igreja é acolhido e encontra uma resposta, tal como mostra o episódio do batismo do etíope (At 8, 37). Esse pode ser o sentido originário da expressão ‘sacramentum fidei’ em Tertuliano: o batismo é testemunho e confissão da fé que foi apresentada ao catecúmeno. Por outro lado, é na fé que se apreende e se conserva o significado do batismo, que passa a ser chamado de sacramento da fé, então, em duplo sentido³⁷.

A prática do batismo das crianças levantou questões importantes a respeito da natureza do sacramento e da sua relação com a fé do indivíduo que o recebe. Já no século III existem testemunhos que qualificam a prática do batismo de infantes como de uso apostólico, certamente com o intuito de legitimá-lo. No século IV essa prática vai se popularizando, na mesma medida em que a consciência do

³⁵ NEUNER, P., *Teologia Ecumenica*, p. 200 et. seq.

³⁶ A respeito do conceito de fé como visão e do batismo como iluminação, DODD, C., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 241 et. seq.

³⁷ NOCENT, A., *Batismo in Dicionário de Liturgia*, p. 109 et. seq.; TABORDA, F., *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 51 et. seq.

batismo como acontecimento misterioso, que une o batizado à morte e ressurreição de Cristo, se afirma. Se o batismo é, em primeiro lugar, morrer com Cristo e renascer da água e do Espírito, então a promessa do batizado não pode se colocar sob o mesmo plano do agir divino. O nexos entre batismo e fé pode ser também interpretado no sentido de uma aceitação, na obediência e, futuramente, na inteligência, daquela palavra de Deus que, no acontecimento batismal, é dirigida ao indivíduo. No ocidente, além do mais, a doutrina do pecado original, desenvolvida principalmente a partir de Agostinho, foi uma forte motivação para a práxis do batismo das crianças³⁸.

Pannenberg considera que o problema da legitimidade do batismo das crianças obriga a uma clarificação da relação entre fé e batismo³⁹. Aqueles que entendem o batismo simplesmente como expressão pública de uma atitude de fé não podem, obviamente, aceitar a prática do batismo de crianças. Mas, se o batismo tem um efeito que nem mesmo aquele que já é convertido à fé pode produzir, mas pode somente aceitar, isto é, se ele realiza a união definitiva do batizado com o destino de Jesus Cristo, então existe uma complexidade maior do que aquela imaginada pelos que professam um batismo confessante. Nosso autor recorda que o batismo não pode ser concebido como ação do homem e que, justamente por estar ligado à obra da salvação, também não pode prescindir da fé. De um modo ou de outro, ele resulta sempre referido à fé do batizado. Todavia, a fé não faz o batismo, mas o recebe; também aquele que, por ocasião do batismo, pode professar a sua fé em Jesus Cristo, *recebe*, através do batismo, o sigilo e é indissoluvelmente unido à morte e ressurreição do Senhor. O acontecimento batismal, para Pannenberg, produz esses efeitos na medida em que, desde então, a vida do cristão é plasmada pela nova realidade fundada no batismo e pela conseqüente assimilação na recordação do que ele significa.

Retorna aqui o tema do sigilo sacramental e, por outra parte, a necessidade da apropriação, pela fé, do seu conteúdo. O sigilo batismal, mediante o qual o batizado é feito, em nome do Deus trinitário, propriedade de Jesus Cristo, precede a atuação da fé e permanece, ainda que a sua futura assimilação faltasse. O

³⁸ A respeito do batismo de crianças, cf. GRASSO, D., *Ainda devemos baptizar as crianças?*; GOEDERT, W., *Teologia do Batismo*, p. 73 et. seq.

³⁹ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 277 et. seq.

batismo continua irrepitível mas, para Lutero, não é eficaz em ordem à salvação do destinatário simplesmente porque ritualmente administrado. Já em 1520 ele afirma que os sacramentos da nova aliança se diferenciam daqueles da antiga pelo fato de estarem sempre ligados a uma promessa, que deve ser acolhida pela fé⁴⁰. A sua completa eficácia depende da fé e, assim, não se exaure no gesto sacramental. É nesse sentido que Pannenberg compreende a expressão luterana que propõe que o que justifica não é o sacramento, mas a fé naquilo que ele significa. O sigilo impresso com o batismo é o sinal sacramental da realidade justificante, a morte vicária de Cristo, que desdobra-se na vida do batizado e exige uma assimilação mediante a fé. A justiça, que o sinal sacramental oferece e que não se pode obter prescindindo da fé, pode perder-se. A conotação ligada à nova realidade batismal, contudo, permanece imperdível.

Logo, se o batismo, enquanto sinal sacramental, está referido à fé do destinatário, necessariamente não a pressupõe, porque, em todo caso, a fé pode somente recebê-lo. Assim, podemos falar do batismo de crianças. Indubitavelmente, não se pode batizar quem não o deseja ou quem não está convicto e, se já dispõe de uma capacidade de juízo, de livre vontade, não se deixa persuadir. Mas o batismo não depende dessas disposições, que são fatores antropológicos em contínua mudança, também naquele que já é batizado. A promessa que Deus faz, pelo sacramento, vale para sempre. Compreendendo o batismo como um dom, que pressupõe somente a ausência de obstáculos, esse pode ser oferecido também às crianças, especialmente se filhas de pais cristãos. Nosso autor recorda que, na criança, não se revela somente a ausência de juízo ou de livre vontade já formada, mas também a presença de uma disponibilidade de fundo e de uma confiança incondicionada, cujo autêntico objeto – do qual a criança obviamente ainda não tem consciência – é o Deus verdadeiro, aquele que se revelou em Jesus Cristo⁴¹.

⁴⁰ MAFFEIS, A., *Teologia della Riforma*, p. 111.

⁴¹ A possibilidade de uma “fé infantil”, postulada por Lutero, é revista por Pannenberg. Para o Reformador, mediante o ‘verbum dei’ anunciado à criança no batismo, Deus se liga ao pequeno batizado e lhe doa uma fé própria. A criança ouve e recebe a palavra porque, obviamente, seu coração ainda não tem a capacidade de refutá-la. A *fides infantium* é uma fé totalmente doada, puro dom de Deus que se torna real na criança somente porque a palavra lhe é dirigida e, através dela, Deus a coloca diante de si como filha. A doutrina escolástica da fé infusa é, claramente, um precedente que influenciou na elaboração de tal doutrina. O questionamento dos comentaristas de Lutero refere-se, sobretudo, à possibilidade de inserir, no complexo da sua teologia, uma concepção de fé como dom de Deus e obra da Palavra, mas que não expressa uma dimensão

Em todo caso, o batismo de crianças prevê uma sucessiva assimilação pessoal, mediada por uma fé mais adulta. Esta apropriação de fé faz parte da realidade mesma do batismo. O sinal sacramental e os efeitos permanentes produzidos por ele tendem a uma fé responsável, prescindindo da qual o renascimento e a justificação do homem, como se verificam no batismo, não chegam à sua plena atuação. Justamente a Declaração de Lima afirma que as diferentes práticas batismais não prejudicam o nexos de fundo que liga entre si batismo e fé: “Quando se batiza uma pessoa em situação de responder por si mesma, a sua profissão de fé constitui parte integrante da liturgia do batismo. Se, ao invés, se batiza um recém-nascido, a resposta pessoal fica protelada a um momento sucessivo”⁴².

Não só o batismo tem necessidade de ser continuamente reapropriado na fé, mas também a fé tem necessidade do batismo, para assegurar aos crentes a sua contínua e pessoal pertença a Jesus Cristo. Em 1529, no Catecismo Maior⁴³, Lutero se refere àqueles que afirmam que exclusivamente a fé, e “não aquela coisa exterior que nós chamamos de sacramento”, pode tornar o homem bem-aventurado, como “sofistas” e “novos mentirosos”. Segundo ele, tais cegos não conseguem perceber que a fé deve ter qualquer coisa na qual crer, qualquer coisa sobre a qual se apoiar. E essa, para Lutero, é a água do batismo, por meio da qual se cumpre o mandamento de Deus e se imprime o seu Nome sobre o homem. Portanto se, desde 1520, a preocupação de Lutero era afirmar, como princípio, que a fé é absolutamente necessária para a recepção salvífica do sacramento, igualmente se deve notar que a concepção de fé por ele utilizada não se resume à

fiducial. Para Pannenberg, ao contrário, a possibilidade de se falar, como Lutero, numa fé infantil, está justamente no postulado de uma confiança de fundo que devemos reconhecer presente também na primeira idade, e que outra coisa não é que uma variante (ainda que não explícita) daquela fé que se abre para Deus. Obviamente que essa confiança infantil não apresenta os traços da estrutura que só depois se articulará numa confiança em Deus mediada pela notícia e pelo assensus. Por isso, não se pode considerar a fé infantil propriamente como fé em Jesus Cristo e, talvez, fosse melhor não falar nem mesmo de fé, entendida como resposta a uma interpelação que viria à criança pela palavra proclamada no batismo. Deveríamos, contudo, falar de um comportamento fiducial que brota do coração, uma constante antropológica ainda distinta daquela voluntariedade que caracteriza o ato pessoal de aceitar a promessa divina que conota o comportamento adulto. Cf. MAFFEIS, A., op. cit., p. 126 et. seq.; PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 283 et. seq.

⁴² COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri*, 12.

⁴³ CM IV, 39.

simples adesão a uma manifestação qualquer da vontade salvífica de Deus, mas a uma promessa que chega ao homem exatamente na forma objetiva e externa do sacramento – *fides sacramenti*. Ele afirma que aquilo que foi recebido uma vez “sacramentaliter” deve ser sempre recebido “fide”. A fé não é um caminho de salvação alternativo ao sacramento, visto que não há oposição entre ambos.

O confronto entre Lutero e os partidários daquilo que acabou se configurando como um “protestantismo não sacramental” levou o reformador a afirmar claramente a precedência da promessa divina sobre a fé do sujeito, afirmando assim a sacramentalidade do batismo e assumindo-o como obra de Deus. Os adversários de Lutero estabeleciam uma rígida distinção entre o agir divino interior e o agir humano exterior, gerando uma marcada relativização de todo tipo de celebração eclesial, já que a fé seria uma relação com Deus que não passa através de mediações externas. Para eles, as ações ditas sacramentais deveriam ser compreendidas como resposta de fé na qual o sujeito é o homem, assim como manifestação da vontade de viver uma vida nova e sinal de pertença à comunidade dos crentes. Desse modo, não só a prática do batismo das crianças era contestada, como também a própria concepção sacramental do batismo, segundo a qual o batismo externo nas águas opera interiormente aquilo que significa.

Diante dessas proposições, Lutero afirma que é mediante a ação exterior do Espírito que o homem é feito participante na ação interior. O Espírito e a fé são recebidos de fato só através da palavra e do sacramento, nos quais o “extra nos” da salvação torna-se um evento “pro nobis”. Para ele, a referência ao sinal na sua concretude reflete a estrutura mesma do evento da salvação, que se cumpre mediante a atribuição ao homem de uma “*iustitia aliena*”, e impede de colocar no sujeito humano o princípio da salvação. O elemento mais característico da teologia batismal de Lutero, portanto, é a tensão mantida entre a necessidade da fé e a objetividade da mediação da graça. Se, por um lado, a ação de Deus exige uma fé viva, por outro a fé autêntica se funda na ação divina que a precede. O lado objetivo do batismo (a fé não constitui o batismo) não está em contraposição com a apropriação subjetiva (a fé é necessária para que o batismo leve à salvação) e correspondem, ambas, à natureza do sacramento enquanto obra de Deus que deve ser crida. Para o reformador, a posição da escolástica tradicional a respeito da

eficácia dos sacramentos “ex opere operato” sugeriria uma objetivização da graça, enquanto que a posição anabatista caía no extremo oposto da objetivização da fé.

De tudo o que vimos até aqui a respeito das relações entre fé e batismo, desejamos reter que a ação batismal não é extrínseca à fé em Jesus Cristo, mas está nela incluída como sua perfeição. Assim poderíamos também dizer, inversamente, que a eficácia do batismo se atualiza sempre de novo na fé. Discurso sobre o batismo e discurso sobre a fé não são coisas paralelas, que se possam acrescentar posteriormente uma à outra, mas sua unidade é garantida pelo dado real da união do crente com Cristo e dos crentes entre si (Gl 3, 26). Em 1Cor 6, 11, considerado o locus classicus da doutrina católica da justificação, o batismo é apresentado como condição que torna possível a comunhão com Cristo e insere nela. Esse efeito salvífico do batismo, contudo, não se dá fora da fé, mas a pressupõe como sua meta e cumprimento. Nesse sentido, o batismo tem o caráter de uma profissão de fé. Por outro lado, o efeito salvífico do batismo, a comunhão com Cristo, encontra a sua forma durável na fé que se atualiza sempre de novo. A comunhão com Cristo fundada no batismo não é outra coisa que a comunhão de fé com Cristo. Ainda que as relações entre fé e batismo não sejam descritas por Paulo com precisão, fica claro que ele não se contenta com categorias puramente subjetivas para descrever a consecução da salvação. Tanto a fé como o batismo não se exaurem numa vivência subjetiva da salvação mas, nos dois, o evento salvífico transcende a categoria da experiência individual da salvação. Na compreensão paulina do batismo, essa objetividade da salvação transparece mais clara que no conceito de fé, porque o batismo, como ato único e irrepetível, insere o crente num evento também ele acontecido uma vez por todas, a morte de Cristo.

Passamos, agora, a enunciar aquilo que aparece nas cartas paulinas como relação entre batismo e justificação e, em seguida, analisaremos as conclusões de W. Pannenberg a respeito desse tema.

5.4. Batismo e justificação

Se buscarmos nas cartas paulinas a evidência de uma relação entre o batismo e a justificação do pecador pela fé, encontraremos distintas possibilidades

de resposta. O batismo aparece ora como um pressuposto para o evento da justificação, ora, juntamente com a fé, como meio de apropriação da graça oferecida em Cristo. Essas posições se colocam, sobretudo, naqueles textos em que os enunciados sobre o batismo e a justificação entram em contato entre si, tais como Gl 3, 26; 1Cor 6, 11; Rm 6, 1-11 e Gl 2, 19. Por outro lado, pode-se perguntar se a mensagem da justificação pela fé implica ou pressupõe essencialmente o batismo, com a idéia de remissão dos pecados que lhe é conexas, já que Paulo expõe a doutrina da justificação sem acenar ao batismo e sem fazer referência a ele: nos textos fundamentais onde se fala da justificação, não se fala propriamente nada do batismo (cf. Rm 1, 17; 3, 21-26; Gl 2, 16).

Pode-se afirmar com certeza que, em nenhuma parte, Paulo funda o evento da justificação diretamente sobre o evento do batismo⁴⁴. Por outro lado, Paulo não conhece fé sem batismo, já que a comunhão com Cristo fundada sacramentalmente não é diversa daquela pressuposta pela justificação pela fé. De todo modo, o fundamento sacramental da comunhão com Cristo no batismo, pressuposto pelo evento da justificação, não pode ser simplesmente qualificado, no intento do apóstolo, como motivação para uma “justificação sacramental”. Isso vale dizer que, se não se pode prescindir do evento batismal ao descrever aquela fé justificante pela qual o cristão participa eficazmente da morte e ressurreição de Cristo, também não se pode reconstruir de modo coerente a doutrina da justificação exclusivamente a partir do sacramento.

Segundo Pannenberg⁴⁵, o batismo faz parte do nexo de motivações da obra da justificação do pecador. Para ele, se se leva em conta as afirmações de Lutero sobre o significado permanente que o batismo assume para a fé do cristão, tudo aquilo que é dito a respeito da justificação mediante a fé deve ser relido em referência a uma fé compreendida como apropriação e atuação da realidade batismal. Aquilo que Lutero sublinha, de forma tão evidente, a respeito do caráter promissório que a Palavra de Deus, em Cristo, possui para o crente, torna-se plenamente plausível somente a partir do batismo, única coisa capaz de dar ao

⁴⁴ KERTELGE, K., “*Giustificazione*” in *Paolo*, p. 282; CARLETTO, S., *Salvezza ed Ecumene: il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, p. 226 et seq.

⁴⁵ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 252.

cristão o direito e a certeza de considerar-se destinatário das promessas divinas. A justiça de Cristo que reveste os fiéis não é outra coisa senão a justiça dos filhos que é comunicada no batismo. Por tudo isso, segundo nosso autor, o evento batismal é o lugar concreto a partir do qual se deve falar da justificação, enquanto que a fé só pode sê-lo na medida em que nos torna participantes (ao longo da inteira existência na terra) da nova identidade fundada no batismo. Desde P. Althaus é comum afirmar que a doutrina do batismo, em Lutero, era a sua mesma doutrina da justificação em forma concreta: por meio dele, toda a vida do cristão é colocada sob a promessa mediada pelo sinal, de tal forma que o perdão que torna o crente puro, e que agora o purifica atualmente pela apropriação da fé, insere toda a sua vida numa tensão escatológica em direção à ressurreição para a justiça⁴⁶.

É necessário superar qualquer contraposição artificial entre uma dimensão jurídica e uma dimensão “mística” da soteriologia paulina, tal como se deu diversas vezes na teologia protestante posterior a Lutero, visto que se trata de aspectos diversos de uma única realidade antropológica, ou melhor, de diversas linguagens para definir a atualização ou apropriação de um único dado fundante e soteriologicamente fecundo, que é o mistério da morte e ressurreição de Cristo. O Cristo total está não somente acima da fé e do batismo mas, justamente por isso, está presente na sua conjunta realização, projetando a vida do cristão em direção ao futuro escatológico. Para Pannenberg, a coordenação das diversas descrições do modo de participar à salvação em Cristo acontece através da doutrina do batismo. É aí que o homem renasce por obra do Espírito Santo, tornando-se filho de Deus (Gl 3, 26; Jo 1, 12s) e herdeiro da vida eterna (1d 1, 3s; Gl 4, 7; Rm 8, 17). É ainda a esse acontecimento que se refere a palavra da justiça da fé, fundamental para a doutrina da justificação (Gl 3, 24-26; Tt 3, 7).

Para Pannenberg, infelizmente, nem sempre Lutero se expressou de modo claro a respeito do nexa entre a justificação pela fé e o batismo. Se assim fosse, emergiria a real afinidade entre as afirmações da escolástica medieval a respeito de uma justificação entendida como efeito do batismo e a sua doutrina, que vai além de uma simples afirmação da fé como condição para a eficácia salvífica do

⁴⁶ MAFFEIS, A., *Teologia della Riforma*, p.94 et. seq.

sacramento. A raiz dessa falta de clareza está no fato de que, na evolução da teologia escolástica, o tema da justificação era tratado cada vez mais no interior da doutrina da penitência, ao invés daquela batismal. Não por acaso, Lutero percebeu a necessidade, já nos escritos de 1520, de descrever a penitência em estreita conexão com o batismo e como sua reapropriação, tirando ainda poucas conseqüências para o modo de entender o processo da justificação. Também pelo mesmo motivo, nos debates dos teólogos reformados, não emergia a ligação da justificação com o batismo, conferido uma vez por todas e assimilado ao longo de toda a vida. Ao contrário, a justificação pela fé foi ilustrada muito frequentemente em termos atualísticos, referida ao anúncio do evangelho e à sua apropriação. Em Melancton, falta qualquer referência ao batismo no tratamento dado à temática da justificação. Também na Fórmula de Concórdia, a justificação aparece de modo abstratamente forense e, na posterior ortodoxia luterana, sempre mais em referência a um ato de conversão temporalmente distante do batismo e precedido por uma seqüência de pecados. A dissociação da doutrina da justificação daquela do batismo induziu, desde o século XVII, a ver a apropriação da promessa na fé como um processo que se realiza inteiramente na subjetividade do crente, levando, assim, à perda de uma idéia fundamental para Lutero, aquela da identidade do crente constituída no “extra se in Christo”⁴⁷.

Segundo Pannenberg, se a teologia reformada tivesse colocado o batismo em mais estreita relação com o tema da justificação, como de resto fez o próprio Concílio de Trento, a doutrina da justificação só pela fé teria dado menos espaço a mal-entendidos, visto que o batismo era considerado, por todos, ‘sacramentum fidei’. Além disso, teria se percebido com maior clareza a importância que o perdão dos pecados, enquanto efeito da morte de Cristo, assume para a justiça da fé e teria emergido, mais nítido, o nexos que se reconhece entre justificação e adoção dos fiéis no relacionamento filial de Jesus Cristo com o Pai.

Nosso autor avalia que o contraste entre os dois modos de entender a justificação, o católico, expresso pelo decreto tridentino, e o reformado, é profundo. Enquanto para os reformadores a justificação se coloca no interior de um relacionamento entre fé e promessa do evangelho, para o Concílio, a aceitação

⁴⁷ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 2, p. 294 et. seq.

por fé do ensinamento da igreja prepara para acolher uma justificação que é comunicada mediante a graça sacramental. Não se deve esquecer, contudo, a importância decisiva que para Trento, como para Lutero e Calvino, a inserção do crente em Cristo assume em ordem à mesma justificação. Hoje, percebendo tal afinidade, pode-se relativizar os contrastes entre as posições, entendidas como interpretações diferentes do mesmo processo. A diferença de fundo entre a doutrina do Concílio e as variantes nas quais se articula a doutrina reformada consiste simplesmente em uma diversa valorização do significado que vem a assumir, em ordem ao modo de entender a justificação, a fé de um lado e a mediação sacramental da inserção em Cristo, do outro. Para nosso autor, os problemas fundamentais a se afrontar são aqueles da justiça da fé e do nexo entre fé e batismo. Se referidas ao testemunho paulino da justiça da fé, ambas as impositões confessionais possuem notáveis carências. O decreto tridentino, segundo Pannenberg, não percebeu em profundidade a importância determinante que, com o batismo, a fé assume no relacionamento dos regenerados com Deus. O fronte reformado, por sua vez, não prestou a devida atenção ao relacionamento entre justificação e batismo e, diferentemente de Paulo, fundou a justiça da fé sobre o ato declaratório de justiça. Na perspectiva em que hoje se move a teologia, as diferenças que emergem na doutrina da justificação devem ser valorizadas como contrastes entre diferentes escolas teológicas que, intencionadas a reconhecer à comunhão com Cristo uma importância decisiva na participação à salvação, estão dispostas a aceitar as correções que o testemunho bíblico impõe.

Para compreender o posicionamento de W. Pannenberg com relação ao nexo entre batismo e justificação é importante lembrar que ser justificado e ser batizado são duas expressões que se referem à mesma identidade do cristão⁴⁸. A fé, que possibilita a comunhão com Cristo e a participação no seu relacionamento filial com o Pai, plasma essa identidade que, por sua vez, se funda sobre algo que está ‘extra se’. A identidade cristã é, toda ela, no completo itinerário da vida, referida ao batismo, evento externo que media, de maneira simbólica, a incorporação a Cristo. Enquanto depende da constante reapropriação da promessa de Deus, oferecida ao crente por ocasião do batismo, a identidade cristã baseia-se,

⁴⁸ PANNENBERG, W., *Antropologia in prospettiva teologica*, p. 257 et. seq.; Id., *Teologia Sistematica* 3, p. 295 et seq.

do princípio ao fim, sobre a justiça da fé, aquela que se obtém mediante a entrega pessoal e confiante a Cristo e ao futuro de Deus antecipado nele. O batismo surge, então, como a reconstituição da pessoa e a fé, como sua atuação e assimilação. Sendo obra de Deus, ele não somente precede a apropriação por parte do homem como o reconcilia consigo mesmo e o harmoniza com a destinação que lhe foi conferida na sua própria criação. A formação da nova identidade pessoal do cristão mediante o batismo deve ser valorizada, em última instância, como a aquisição de uma verdadeira identidade humana, em toda a plenitude do seu sentido.

Em diálogo com a modernidade, Pannenberg apresenta a doutrina cristã do batismo como resposta ao problema do modo como o homem constitui a própria identidade pessoal. Essa permanece como instância da qual não se pode dispor, realidade dada à própria consciência, que, ao mesmo tempo, realiza-se na liberdade. Através do batismo se constitui uma identidade nova, para fora de si mesmo, que vai além daquela confiança espontânea fundada sobre o eu. Essa identidade é feita própria e realizada ao longo de todo o processo no qual se desenvolve a história da vida. O batismo não é só a exibição de um dado de fato (a adesão subjetiva do indivíduo à mensagem cristã) mas é a efetiva reconstituição da pessoa, na forma do sinal sacramental, que funda a certeza do eu a partir de uma experiência de abertura para algo além de si, uma experiência excêntrica. O batismo, antecipação simbólica da inteira vida do batizado, exige ser atuado na fé que se apropria do seu conteúdo. Em outras palavras, a assimilação e atuação do batismo pela fé são operadas pelo cristão enquanto novo sujeito, que se deve supor antes de toda experiência e sempre idêntico a si. Pelo batismo, o crente é unido à morte e à ressurreição de Jesus e, por causa dele, o Espírito de Cristo lhe recorda constantemente essa pertença, assegurando-lhe a identidade que o batismo confere. A nova subjetividade do crente não apresenta a forma de uma identidade que se afirma na confiança de si mesmo e na negação do outro. Ao contrário, a estrutura mesma da identidade do eu resulta modificada pela participação no relacionamento do Filho com o Pai, pelo Espírito.

5.5. Avaliação de algumas controvérsias do tempo da Reforma a partir da relação entre justificação e batismo em W. Pannenberg

Vimos que, para Pannenberg, é claro o contraste entre a concepção reformada e a tridentina da doutrina da justificação. Ainda assim, segundo ele, é possível relativizar esse contraste a partir da afirmação comum da necessidade da inserção em Cristo em vista da justificação.

O estudo que propunha a revisão dos anátemas das confissões do século XVI, no qual Pannenberg esteve pessoalmente engajado, já individuava o foco do problema com precisão. Se, por um lado, os reformadores afirmavam que, na justificação do pecador, deve-se excluir qualquer colaboração do homem e que, somente através da manifestação da graça divina em Jesus Cristo, acolhida mediante a fé, o homem torna-se justo diante de Deus, por outro lado, a doutrina da igreja católica romana ressalta que o homem, quando é investido pela graça, colabora, por sua vez, na medida em que adere livremente ao processo de justificação divina e o aceita.

O documento final sobre a revisão dos anátemas afirma claramente que:

“hoje, com relação às doutrinas sobre a justificação, formuladas de modo contraposto no século XVI, deve-se dizer que ninguém pode condenar aqueles que, na experiência da miséria dos seus pecados, da sua recusa a Deus, da sua falta de amor a Deus e ao próximo, confiando somente no Deus salvador, estão certos da sua misericórdia e, no curso da sua vida, buscam conformar-se a essa fé. Por outro lado, também, ninguém tem o direito de condenar aqueles que, profundamente penetrados pelo poder ilimitado de Deus, no processo da justificação realçam sobretudo a glória do Senhor e a vitória da sua graça sobre o homem, enquanto consideram, em sentido estrito, de secundária importância a recusa ou a falta de entusiasmo da parte do homem diante da misericórdia divina. Essa comunhão na fé que, cheia de tensões no século XVI, era sentida em cada uma das formulações mas não podia ser expressa em comum, manifesta-se hoje como testemunho comum da justificação libertadora de Deus por parte de ambas as igrejas. A ambas interessa que o homem, diante do Senhor, não considere absolutamente as próprias fadigas e que ele seja igualmente envolvido pela justificação. A resposta da fé é operada pelo Espírito Santo

através da palavra da promessa que chega ao homem. Não pode ser contestada uma colaboração do homem, no sentido de que o coração é coenvolvido, quando a palavra o investe e lhe inspira a fé. Por outro lado, a fé, da qual se diz que justifica a inteira vida do homem, induz à adesão fiduciosa da promessa divina em Cristo. Porque hoje existe acordo sobre esse ponto entre as igrejas, questiona-se se os anátemas, pronunciados no século XVI de ambas as partes contra a oposta doutrina da justificação, mantêm-se válidos no seu efeito de divisão”⁴⁹.

Em sua Teologia Sistemática, Pannenberg faz uma breve análise do decreto De iustificatione, do Concílio de Trento⁵⁰. Fundamentalmente, o texto conciliar descreve a justificação como um processo que, pela graça, opera a transformação interior do ser humano. A descrição desse processo inicia com a análise de seus pressupostos e depois desenvolve a ilustração das diversas fases de sua etapa preparatória, tendo em conta os diversos fatores em questão (DH 1520-1528), até chegar à infusão da graça justificante da caritas que, segundo Rm 5, 5, é derramada nos corações dos justificados pelo Espírito Santo (DH 1530). A criatura humana, assim, juntamente com o perdão dos pecados, recebe também os dons da fé, da esperança e da caridade, por meio de Jesus Cristo, na qual é inserida.

Pannenberg considera que é no motivo da inserção do fiel em Cristo que se percebe a intenção da descrição da justificação como processo e se capta o sentido da fé na obra da salvífica de Deus. Sendo o decreto tridentino um texto estruturado em conformidade com o caminho de conversão de um adulto⁵¹, até sua completa união com Cristo pelo batismo, a fé é entendida como uma realidade que precede o sacramento e que nasce da mensagem da igreja (DH 1526), até

⁴⁹ COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Rapporto conclusivo sulla revisione degli anatemi del secolo XVI*, 1491-2 in *Enchiridion Oecumenicum* 2, p. 699 et. seq.

⁵⁰ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 238 et. seq. Uma descrição das diversas fases da confecção do decreto sobre a justificação encontra-se em JEDIN, H., *Il Concilio di Trento* 2, p. 275 et. seq. Uma breve apresentação das questões teológicas que se apresentaram durante a preparação do decreto e como são hoje avaliadas em GROSSI, V., *La dottrina tridentina della giustificazione: verso nuove letture?*; igualmente, COLZANI, G., *La nozione di ‘giustificazione’: il senso del suo impiego nei dibattiti tridentini, la verifica di un modello di comprensione*. In: ATE (Org.), *La Giustificazione*, p. 65 et. seq. Cf. também SANTORO, F., *La comunità, condizione della fede*, p. 43 et. seq.

⁵¹ Cf. SESBÖUE, B., *História dos dogmas 2: o homem e sua salvação*, p. 287 et. seq.

desenvolver-se plenamente pela graça batismal (mais do que simplesmente pela esperança e pela caridade) e ser capaz de unir perfeitamente a Cristo. Esse é o sentido positivo por trás da formulação negativa do decreto: “porque a fé, se não acrescenta a esperança e a caridade, nem une perfeitamente a Cristo, nem faz membro vivo do seu corpo” (DH 1531).

A questão de fundo que permite a Pannenberg uma valorização positiva do processo acima descrito é a da justiça da fé. Entendendo-se o papel justificante da fé como a sua capacidade de inserir o fiel em Cristo, para além de si mesmo, e não simplesmente como aceitação de um decreto de justiça forense, pode-se perceber tanto os limites conceituais quanto a proximidade da intenção formal do decreto tridentino e de certas expressões luteranas. Partindo do entendimento da fé como um ‘ouvir e tomar por verdadeiro’, o Concílio defende a tese de que ela não poderia justificar se a esperança e a caridade não se lhe juntassem (*accedere*). Interpreta-se a justificação “pela fé” de tal modo que essa, na conversão, está no início e, nesse sentido, constitui o fundamento e a raiz da justificação. Mas, para que a fé pudesse ser entendida em seu papel de união com Cristo, o decreto de Trento, se não assumiu, ao menos moveu-se na linha de uma ‘*fides caritate formata*’.

Aqui é importante acenar para alguns elementos que a exegese atual das cartas paulinas evidencia a respeito da relação entre fé e caridade⁵². Tanto na Primeira Carta aos Coríntios, quanto na Carta aos Gálatas, o conceito de fé ganha peso teológico e densidade existencial pela sua radicação na teologia da cruz. A fé justificante é profundamente marcada pelo teocentrismo do Crucificado. Em Gl 2, 19s, Paulo descreve seu “eu”, e o de todos os homens, como exposto à esfera da carne, submetido aos poderes de desgraça do pecado e da morte. Se há vida para esse “eu”, no âmbito da carne, é a vida na fé no Filho de Deus, que “me amou e por mim se entregou”, como diz o Apóstolo. Isso pressupõe ser crucificado com Cristo (Gl 6, 14; Rm 6, 3.6), a fim de que o “eu” possa participar na sua morte salvífica que, segundo Gl 3, 13s, tomou sobre si, vicariamente, a maldição que a lei impôs aos homens enquanto pecadores. Mas, então, o sujeito da vida nova em Cristo não é mais o “eu” pessoal, senão o próprio Cristo crucificado e ressuscitado

⁵² Cf. SÖDING, T., *A tríade fé, esperança e amor em Paulo*, p. 22 et. seq.

que está vivo nele e o torna uma nova criação. Esse evento escatológico se fixa no ato de fé. Visto que essa se realiza, em seu início fundamental, como conversão (1Ts 1, 9s; 2Cor 3, 16; Gl 4, 9), à qual corresponde, no batismo, a conversão dos pecados, ela conduz o justificado ao sacrifício da existência corporal. Como o “eu”, ainda que siga a lei, está submetido ao poder do pecado e da morte, ele não chega sozinho à fé; a ‘pistis’ só pode existir quando o Cristo vive no íntimo do homem. Em consequência, a fé daquele que é crucificado com Cristo, e vive por meio dele, deve ser compreendida como comunhão com o próprio Jesus Cristo e tem, por isso, o poder de justificar.

Dois são, portanto, os traços característicos da fé justificante: ela reconhece a morte na cruz e a ressurreição de Jesus como autocomunicação escatológica de Deus, na qual reside a salvação. Igualmente, deposita toda a sua esperança salvífica na graça de Deus, tal como essa se torna realidade em Jesus Cristo. Daqui, a conexão entre ‘pistis’ e ‘ágape’, no quadro da teologia da justificação, é determinada de forma cristológica e pneumatológica. Gl 2, 19ss permite reconhecer a fé como participação no teocentrismo de Jesus, que amou os homens e se entregou por eles. Que a fé, segundo sua dinâmica interna, conduz à conformidade com a pró-existência de Jesus, está inscrito na pessoa e no agir do Exaltado. Sua intervenção em favor dos homens forma uma unidade dialética com seu amor que é revelação de Deus (1Cor 3, 22s; 15, 28; Gl 2, 19s; Rm 5, 18s). Por sua vez, a ‘agape’ se caracteriza como fruto do Pneuma (Gl 5, 22) e como cumprir a lei de Cristo (Gl 6, 2). Mas, se o amor é estabelecido e possibilitado, dessa forma, pela própria existência teocêntrica de Jesus, ele só pode ser vivido na participação no seu teocentrismo, pela fé. Em Gl 5, 6, Paulo deixa claro o que distingue a fé justificante: é pelo amor que ela desenvolve o seu poder de determinar a vida do cristão.

É possível perceber o paralelo entre essas afirmações e aquilo que parece ser a intenção do Concílio ao apresentar o processo da justificação. Não se pode negar, todavia, que a doutrina da justificação, em Trento, é restituída ao seu contexto cristológico histórico-salvífico.

Pannenberg considera que também é preciso interpretar as afirmações sobre as diferentes formas nas quais a graça se exprime durante o processo

preparatório à justificação, e na justificação mesma, na perspectiva da inserção do homem na justiça divina, revelada em Jesus Cristo e comunicada mediante o seu Espírito, e não simplesmente referi-las a uma presumida graça criatural, diversa de Cristo e da ação do Espírito⁵³.

A teologia medieval considerou normalmente a fé, a esperança e a caridade como virtudes ou hábitos. Lutero rejeitou a apresentação da tríade paulina na forma de virtudes teologais e rejeitou, igualmente, a noção de graça como ‘qualitas’, que lhe servia de fundamento. Para ele, entendidas como habitus, essas realidades se converteriam em posse do homem e poderiam, ao menos em parte, ser conquistadas e reclamadas perante Deus como mérito. Certamente que essa censura não se aplica à intenção original, por exemplo, de Tomás de Aquino. Para O. Pesch⁵⁴, contudo, apesar de o Tridentino usar o aparato conceitual da teoria da qualitas, para falar da graça como realidade recriadora no homem, ele não a dogmatizou enquanto tal. O dogma, no sentido normativo do termo, é somente a doutrina segundo a qual a graça divina modifica e renova o homem desde o seu interior. Essa realidade intra-humana, por sua vez, depende total e inteiramente do agir de Deus. Sob esse aspecto, portanto, a situação da teologia católica frente àquela reformada é de plena abertura.

Ainda segundo O. Pesch, foi a teologia pós-tridentina que fez com que as fórmulas que serviram de correção e fronteira no contexto do Concílio fossem assumidas como a idêntica doutrina católica da justificação e da graça. Desse modo chegou-se a uma quase reificação da idéia de graça, como uma ‘entidade’ quase autônoma que estaria presente na alma humana. E essa foi apresentada, não poucas vezes, como a distinção essencial entre o modo católico e o reformado de entender a graça. Assim, quando se fala de graça, no contexto da teologia controversista pós-tridentina, pensa-se num ‘acidente’, num ‘hábito entitativo’, numa graça ‘inerente’ ou ‘prioritária’, usando expressões que só terminologicamente coincidem com as de Tomás. O amor e a graça dos quais Deus se serve criativamente para transformar realmente o ser humano tornam-se agora a graça produzida no ser humano. Essa linguagem, compreensivelmente,

⁵³ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 240.

⁵⁴ Cf. PESCH, O., *Liberi per grazia: antropologia teologica*, p. 113.

não suporta as idéias fundamentais para o desenvolvimento de uma compreensão comum da doutrina da justificação.

Outra questão na qual Pannenberg procura interpretar o decreto tridentino numa perspectiva de diálogo com a teologia protestante é aquela da cooperação. Para ele, em primeiro lugar, é preciso levar em conta os enunciados anti-pelagianos dos cânones 1-3.20 (DH 1551-1553.1570). Depois, o livre arbítrio e sua cooperação no interior do processo da justificação devem ser entendidos como qualificados pela graça⁵⁵, e não independentes dela, como se essa só interviesse no final do processo para completá-los. Para Pannenberg, aquilo que o Tridentino diz a respeito de um homem que, usando o seu livre arbítrio, se dispõe a receber a graça justificante, não deve sugerir a idéia de um sujeito autônomo então enriquecido de novas qualidades. A criatura, descrita nesse processo como homem em liberdade, permanece sempre qualificada e movida pela graça, ao ponto que, em tal processo, ainda que permanecendo sujeito, não é mais aquele que era. Note-se que, para Pannenberg, a expressão ‘*liberum arbitrium*’ é usada pelo Concílio de modo bastante genérico, abrindo espaço a muitas interpretações⁵⁶. Ademais, o decreto sobre a justificação não deixa dúvidas a respeito da relação motivo-conseqüências no que se refere à fé e às obras (DH 1532).

Portanto, se a teologia reformada, com o termo ‘justificação’, entende a situação global do homem diante de Deus, a teologia católica evidencia o seu caráter efetivo. Enquanto a teologia protestante enfatiza, com o termo santificação, um efeito da justificação, nunca contestado, a teologia católica insiste em dizer que a justificação não é mero ‘favor Dei’, não é somente imputação do pecado, mas real santificação do homem inteiro, aquela ação de Deus que o transforma de inimigo em amigo de Deus, de injusto em justo.

É a partir dessas clarificações que Pannenberg lê aqueles enunciados, aparentemente paradoxais, que Lutero faz a respeito do ser humano ‘*simul iustus et peccator*’⁵⁷. Aquilo que o homem é, enquanto crente em Cristo, ainda não se

⁵⁵ DC 20.

⁵⁶ PANNENBERG, W., loc. cit.

⁵⁷ Ibid., p. 236.

atuou plenamente na sua existência empírica, permitindo que se fale assim de um crescimento na justiça.

Deve-se afirmar, primeiramente, o batismo como lugar central do dom da salvação. Aí, o Espírito Santo opera a união com Cristo que preenche toda a vida interior do fiel com o amor do Crucificado-Ressuscitado, de tal modo que nada nele deixe de participar de sua morte e ressurreição. Sendo perdoado o pecado, o homem torna-se livre de seu poder sobre sua vida, vivendo a partir de então uma íntegra relação com Deus. Isso significa que o ser humano é tornado verdadeiramente novo, de modo completo e radical, ficando assim livre do pecado e livre para Deus.

Essa novidade de vida, contudo, não é um dado que possa tornar o homem independente de Deus e da sua constante auto-doação. Também sua libertação do pecado não é um simples dado. Ainda que o pecado não o domine mais, procura levá-lo mais uma vez para debaixo do seu senhorio. E se o homem se abandonar à concupiscência da carne (Gl 5, 16), recai no violento contraste entre o querer e o agir de fato (Rm 7, 7-24). O cristão, assim, conduz de modo descontínuo sua vida na justiça e deve retornar, cotidianamente, ao batismo, para reconciliar-se com Deus. É fato que, ainda que pertença totalmente a Cristo e seja tornado de todo justo, o homem peca de novo, deixando de fazer aquilo que quer na força do Espírito que habita e opera nele⁵⁸.

Se não for desenvolvida segundo uma interpretação desse tipo, a fórmula do ‘simul iustus et peccator’ permanece fortemente equívoca, ao ponto de poder ser empregada para contestar a idéia mesma de justificação como imputação da justiça de Cristo, no sentido de que, então, graça e justiça não modificariam coisa alguma no ser humano⁵⁹. Que essa não fosse a opinião de Lutero, percebe-se naquilo que ele mesmo afirma sobre os efeitos da nova identidade que o crente goza ‘extra se’ em Cristo e sobre a progressiva modificação do modo de viver empiricamente experimentável, ainda que, na nossa, vida tais efeitos permaneçam

⁵⁸ WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico*. In: MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione*, p. 275.

⁵⁹ Cf. IAMMARRONE, G., *Il dialogo sulla giustificazione: la formula “simul iustus et peccator” in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, p. 69 et. seq.

sempre incompletos e sejam considerados somente como conseqüências e não condições da justificação mesma. De todo modo, essa suspeita transparece no anátema que o Tridentino lançou contra a doutrina da imputação no cânon 11 (DH 1561), bem como na refutação ao ‘sola fide’ no cânon 9 (DH 1559). Por outro lado, para Pannenberg, a condenação da tese de Lutero, segundo a qual a justiça de Cristo é também a justiça do crente, presente no cânon 10 (DH 1560) mostra que os padres conciliares não estavam familiarizados com a idéia de uma estrutura extática da fé, como ato no qual o crente se auto-transcende e estabelece identidade com o objeto da sua confiança⁶⁰.

⁶⁰ PANNENBERG, W., op. cit., p. 237.